

Religion und Erfahrung in der neueren protestantischen Tradition

Anmerkungen zu einem ökumenisch meist unterschätzten Problem

E. Feil hat im Januarheft der HK (S. 31 ff.) unter dem Titel „Zur Wiederkehr der Religion“ kritisch rückgefragt, was die in jüngster Zeit theologisch und außertheologisch erkennbare Hinwendung zur Religion als Begriff und Phänomen wohl bedeute und ob diese Hinwendung zur Religion dem christlichen Verständnis von Glaube und Kirche gerecht werden könne. Im folgenden Beitrag greift Feil die Fragestellung noch einmal unter ökumenischem Aspekt auf. Sein Fazit: Die gegenwärtige Rede von Religion verdecke zu sehr die Herkunft des dabei verwendeten Religionsbegriffs aus der liberalen protestantischen Theologie, der seinerseits auf einer theologisch und vor allem aus katholischer Tradition nicht zu rechtfertigenden Trennung von Glaube und Welt (im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre) herrühre, die Frage nach der konkreten Kirche nicht zu beantworten vermöge und in letzter Konsequenz zu einer Nivellierung der Christologie bzw. des Christentums führe.

Heute kritisch von „Religion“ zu reden, und dies hinsichtlich ihrer Tradition (vgl. dazu auch meine Ausführungen in den Stimmen der Zeit, Oktober 1974, 672–688) wie auch hinsichtlich ihrer aktuellen theologischen Diskussion (vgl. HK, Januar 1978, 30–38), mag unangebracht oder gar unsinnig erscheinen. Denn eine solche Kritik widerspricht der Annahme, vom Christentum als wahrer Religion zu sprechen, sei unverzichtbar. Kann auf die *demonstratio religiosa* der Wahrheit christlichen Glaubens verzichtet werden? Zudem gerät eine theologische Religionskritik in den Verdacht, zur dialektischen Theologie Karl Barths mit ihrer „Engführung“ zurückkehren zu wollen. Ist nicht das Anknüpfen an die Barth vorausgegangene Tradition mit ihrer Betonung der Religion die geeignete und vielleicht einzige Weise, diese zu überwinden? Die Skepsis gegenüber der Rede von Religion kann ferner als Fortführung oder Wiederaufnahme eines Plädoyers für ein vorrangiges gesellschaftspolitisches Engagement christlichen Glaubens aufgefaßt werden; sie kann vor allem als Ablehnung der Suche nach Erfahrung und Erlebnis der Religion, nach Sinnerfüllung verstanden werden. Darf diese Sehnsucht durch die Kritik der Religion hintangesetzt oder gar ausgeschlossen werden? Schließlich setzt sich eine Kritik des Religionsbegriffs dem Vorwurf aus, die ökumenische Verständigung zu untergraben. Kann nicht gerade sie gefördert werden, indem man sich wieder der Religion zuwendet? Kritisch von Re-

ligion zu reden kann angesichts dieser Fragen schwer verständlich, mißverständlich oder gar unverständlich erscheinen und infolgedessen vielfältig in Frage gestellt werden. Zu einer distanzierteren und differenzierteren Beurteilung sollen im folgenden einige wesentliche Aspekte genannt werden, die zugleich dazu beitragen könnten, kritische Vorbehalte gegen die Rede von Religion zu erläutern.

1. Erlebte Religion in der Tradition

Unschwer läßt sich zeigen, daß Religion für Menschen, die vor dem Ersten Weltkrieg ihre Prägung erfahren haben, eine konkrete Erfahrung bezeichnete. Der *Bestimmung der Religion als ‚Gefühl fürs Unendliche‘*, wie sie seit *Schleiermacher* bewußt oder unbewußt maßgeblich war, entsprach eine vielfältig nachweisbare Erfahrung, ein tatsächlich empfundenes Gefühl. Diese Erfahrung verband Christen mit Nichtchristen, Theologen mit Nichttheologen. Sie galt als Auszeichnung des Humanen. Bezeugt haben sie die verschiedensten Vertreter neuzeitlich-europäischer Tradition, die sich der Humanität und ihrer Förderung verpflichtet fühlten (Belege dafür finden sich bei so verschiedenen Autoren wie *Ernst Troeltsch*, *Tomas G. Masaryk* und *Romain Rolland*). Zusammenfassen lassen sich diese Zeugnisse in der Aussage *Albert Einsteins* über die kosmische Religion als höchste Stufe religiösen Erlebens:

„Das Individuum fühlt die Nichtigkeit menschlicher Wünsche und Ziele und die Erhabenheit und wunderbare Ordnung, welche sich in der Natur sowie in der Welt des Gedankens offenbart... Die religiösen Genies aller Zeiten waren durch diese kosmische Religiosität ausgezeichnet, die keine Dogmen und keinen Gott kennt, der nach dem Bild des Menschens gedacht wäre. Es kann daher auch keine Kirche geben, deren hauptsächlicher Lehrinhalt sich auf die kosmische Religiosität gründet. So kommt es, daß wir gerade unter den Häretikern aller Zeiten Menschen finden, die von dieser höchsten Religiosität erfüllt waren und ihren Zeitgenossen oft als Atheisten erschienen, manchmal auch als Heilige... Wie kann kosmische Religiosität von Mensch zu Mensch mitgeteilt werden, wenn sie doch zu keinem geformten Gottesbegriff und zu keiner Theologie führen kann? Es scheint mir, daß es die wichtigste Funktion der Kunst und der Wissenschaft ist, dies Ge-

fühl unter den Empfänglichen zu erwecken und lebendig zu erhalten“ (Religion und Wissenschaft, 1930).

Zweifellos hat es diese erlebte, empfundene Religion gegeben; zweifellos verdient sie Respekt. Sie stellt einen wesentlichen Strang neuzeitlicher Erfahrung dar. Es scheint, daß sie die eine Seite einer Münze ist, deren andere Seite die neuzeitliche Vernunft ist. Auf merkwürdige Weise gehören ja *Pietismus* und *Rationalismus* – beide Begriffe sind hier neutral und nicht abwertend gebraucht – zusammen, so getrennt sie auch erscheinen mögen. Die Tradition der empfundenen Religion bedürfte ebenso genauer Erforschung wie die Geschichte reflektierter Religion. Sie dürfte mindestens seit der Zeit der „Empfindsamkeit“ um 1750 sich verfolgen lassen bis in die jüngste Vergangenheit hinein.

Diese Erfahrung, dieses Gefühl konnte aber bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr allenthalben geteilt werden, wenn man einmal die frühere, wohl anders liegende Problematik bei *Karl Marx* außer acht läßt. Als Beispiel sei auf das Selbstzeugnis *Sigmund Freuds* verwiesen, der das religiöse Gefühl nicht in sich feststellen konnte, ein Zeugnis, das man wohl schwerlich einfach als Selbstmißverständnis interpretieren kann.

Wenn nicht alles täuscht, ist aus Gründen, die durch die Erfahrung des Ersten Weltkrieges nicht erschöpfend bezeichnet sein dürften, diese Tradition erlebter Religion wie des mit ihr verbundenen Welt- und Menschenbildes so erschüttert worden, daß sie nicht mehr ungebrochen, wenn überhaupt, der nächsten Generation weitervermittelt werden konnte. Niemand wird dies bestreiten.

Damit ist aber zugleich auch jene vornehmlich evangelische Tradition abgebrochen und unwiederbringlich vorbei, wie sie in *Kulturprotestantismus* und *Pietismus* – wiederum neutral als korrelative Sammelbezeichnungen gebraucht – zum Ausdruck gekommen ist. Dies zu sagen schließt keine Geringschätzung oder gar Verkennung der Bedeutung einer früheren Zeit und ihrer Theologen ein. Daß die Kontinuität solchermaßen erlebter, erfahrener Religion abgerissen ist, vernachlässigt oder verdeckt die gegenwärtige Rede von Religion. Es ist nicht zu erkennen, ob sie die konkrete Religion dieser Tradition doch für kontinuierlich existent hält oder wieder existent werden lassen möchte. Diese Konkretion ist seinerzeit der Grund für die Reflexion über Religion gewesen.

2. Zum Erfahrungskontext theologischer Religionskritik

Wie für die Reflexion der Religion vor 1914, so wird man auch für die *theologische Religionskritik nach 1918* annehmen müssen, daß sie nicht im luftleeren Raum existierte. Freilich dürfte es für diese Phase noch schwerer sein, ihren Erfahrungskontext auf eine kurze Formel zu bringen. Wenn man die schon lange währende Rede von der Krise der Religion nicht akzeptieren mag, wird man auch die

theologische Religionskritik, der erstmalig Karl Barth zu breiter Wirkung verholfen hat, nicht einfach als Theologie der Krise ansehen können. Die „Krise“ kann allenfalls *Indiz einer grundlegenden Veränderung der Lebens- und Welterfahrung* sein, die sich in diesen Jahren vollzog. Während die vorausgegangene Tradition noch wirksam war, ihre Voraussetzung, die monarchisch-bürgerlich-protestantische Welt aber nicht mehr vorhanden war und sich trotz mancher Hoffnungen nicht mehr wiederherstellen ließ, erfaßte eine nachwachsende Generation eine beträchtliche Verunsicherung, die sie nach Fundamenten suchen ließ, von denen her sie ihr Leben gestalten konnte. Anhand von biographischen bzw. autobiographischen Nachrichten dieser Generation läßt sich belegen, wie wenig bisherige Antworten auf ihre Fragen genügten. Die Jugendbewegung ist Ausdruck dieser Situation. Zweifellos ereignete sich damals eine tiefe Zäsur, die den Protestantismus verständiglicher Weise viel einschneidender betraf als den Katholizismus.

In diese Situation hinein hat *Karl Barth* eben nicht nur seinen Protest gegen Kulturprotestantismus und liberale Theologie formuliert, sondern einen neuen Ansatz gesucht. Wenn er, aufs Ganze gesehen, langsam wachsende Zustimmung fand, dann doch nicht nur und primär aufgrund der theologischen Reflexionen, sondern wegen der Impulse, die verunsicherte und suchende, meist junge Christen und Theologen in ihnen sahen. Nicht vergessen werden darf, daß die erste Auflage des *Römerbriefes* von 1919 erst durch die Übernahme von einem schweizerischen in den deutschen Christian Kaiser Verlag ein Erfolg wurde. Und wenn gesagt wird, daß die kirchliche Dogmatik Karl Barths erst in der Bekennenden Kirche zu einer kirchlich rezipierten Theologie wurde, so ist das zunächst selbstverständlich; denn niemand hätte annehmen können, daß Kirche und Theologie sie sofort akzeptierten; dafür war die Bemühung um Distanzierung von deren Positionen zu einschneidend. Wie man inzwischen sieht, war es aber auch auf die Dauer nicht selbstverständlich, daß sie überhaupt, wenn auch nur in Grenzen und anscheinend nur zeitweilig, rezipiert würde; Barths Theologie hatte es mit ihrer schweizerischen reformierten und demokratischen Tradition nicht leicht, in einer von Schleiermacher geprägten Tradition Beachtung zu finden. Man darf nicht vergessen, daß es erst parallel zu seiner Theologie eine *Luther-Renaissance* gegeben hat.

Es kann nicht übersehen werden, daß die Theologie Karl Barths als „fabelhaft neu“ erfahren wurde (A. Lempp, Inhaber des Christian Kaiser Verlags, bei einem ersten Zusammentreffen mit Barth 1920). Barths Römerbrief ist nachhaltig als Impuls und Initiative zu einem Neubeginn christlichen Glaubens erschienen. Das zeigen schon sehr bald geäußerte Befürchtungen, Barth könne in der Weiterführung seiner Theologie wieder zurückfallen, ja, er sei bereits wieder „reaktionär“ geworden, statt, wie im Vorwort zur 5. Auflage des Römerbriefes versprochen, nun Schlag auf Schlag zu sagen und zu tun, was gesagt und getan werden muß (Pfarrer R. Widmann, 1926).

Im Nachhinein läßt sich gelassener feststellen, daß Karl Barth seine Position anfänglich überpointiert hat; die *Andersartigkeit Gottes* kann nicht so veranschaulicht werden, daß von seiner Offenbarung für den Menschen nichts als ein „Einschlagtrichter“ übrigbleibt. Es ist aber zu fragen, ob Barths Überpointierung nicht der Preis war, der für die Kritik eines „religiösen“ Gottes- und Weltverständnisses zu zahlen war, demzufolge Gott in die Innerlichkeit verwiesen war, das äußere Weltverhalten aber nicht vom Glauben, sondern von der Vernunft bestimmt war; verschleiert blieb, daß mit einer solchen Bestimmung der Religion als einer Beziehung zwischen Seele und Gott eine Nivellierung des Glaubens in die weltlichen Belange und Interessen erfolgte. Gegen dieses schiedlich-friedliche *Arrangement von Religion und Kultur* protestierte Barth mit der Aussage, daß Gott Gott und die Welt sündige Welt ist, und zwar so radikal, daß sie Gottes Offenbarung unausweichlich zu Religion gerinnen läßt.

War einer jungen Generation die Religion mit ihrer Affinität zu Kultur und Bildung suspekt geworden, weil all dies sich nicht als tragfähiges Fundament zur Bewältigung der Aufgaben eines Christen in der Welt erwiesen hatte, war die Religion überdies problematisch geworden für die, die sie in sich nicht mehr erfahren konnten, sich aber darum mühten, Christen, Glaubende zu werden, kann das Interesse an Barths Römerbrief nicht verwundern. Dieser wurde sicher nicht als Fanfarenstoß zum Rückzug in ein Getto erfahren, im Gegensatz zu heutigen Aussagen, Barth habe die Theologie ins Getto geführt, aus dem sie durch die Rehabilitierung der Religion herauszuführen sei. Viel eher erschien die gängige Version eines christlichen Weltverhältnisses, die „Religion“ mit ihrer Scheidung der Zwei Reiche als ein Getto (Innerlichkeit), zumal sie für die bald unausweichliche *Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus* auch dessen Gegnern als Christen politische Enthaltensamkeit empfahl, da dem Christen allenfalls das Erleiden, nicht aber ein aus Glaubensgründen gebotenes politisches Handeln möglich war. Am Lebensweg *Jochen Kleppers* läßt sich dieser Sachverhalt eindeutig belegen.

Gleichsam als Fallstudie zu der hiermit skizzierten Problematik läßt sich die Biographie und Theologie *Dietrich Bonhoeffers* ansehen. Er entstammte dem Bürgertum evangelischer Prägung und kannte sich in der liberalen Theologie aus, deren Erbe er sich bis zuletzt verpflichtet fühlte. Um so schwerer wiegt seine eindeutige Zustimmung zu Karl Barth. Aber gerade ihm stellte Bonhoeffer von Anfang an die kritische Frage nach der Konkretion der Menschwerdung Gottes in der Geschichte und damit verbunden die Frage nach der konkreten Nachfolge. Diese Fragen an *Christologie* und *Ethik* fand er bei Barth nicht beantwortet, ja nicht einmal zugelassen. Sie verweisen auf die Aufgabe, vor die Bonhoeffer sich gestellt sah, nämlich aufgrund der Respektierung der Gottheit Gottes die *Konkretion der Menschwerdung Gottes* zu erfassen und von hierher Folgerungen für das Leben des Glaubenden in der Welt zu ziehen. Es ging ihm, theologisch gesprochen,

darum, von der Theologie Barths her berechnete Fragen und Anliegen der liberalen Theologie wieder aufzunehmen und weiterzuführen. Doch schien es ihm unmöglich, unmittelbar auf die liberale Theologie zurückzugreifen. Wie recht er hiermit hatte, zeigt sein weiterer Lebensweg; für die immer schwereren Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus konnte die evangelische Tradition immer weniger hilfreich sein, wie auch die von ihr geprägte Kirche mit ihm nichts anfangen konnte, seit er sich politisch betätigte: sie konnte ihn nicht einmal mehr in die Fürbittlisten aufnehmen, da er nach ihrer Beurteilung nicht aus Glaubensgründen inhaftiert worden war. Gegen diese weithin praktizierte Scheidung der Zwei Reiche, die als „religiöses“ Verständnis des Verhältnisses von Glaube und Welt anzusehen ist, wandte sich Bonhoeffer mit Entschiedenheit, zunächst theologisch und schließlich praktisch mit allen Konsequenzen.

Auf diesem Hintergrund ist der heutige Versuch zu beurteilen, unmittelbar die Tradition der „Religion“ wieder aufnehmen zu wollen. Eine radikale Kritik der Theologie Karl Barths übersieht, inwiefern sie trotz ihrer „Engführung“ hilfreich sein konnte. Mit einer Rehabilitierung der Religion an einer kritisch zu rezipierenden dialektischen Theologie vorbei ist nicht gedient. Vielmehr ist die Aufgabe, aufgrund der konstruktiven Erfahrungen und Reflexionen nach 1918 sich erneut mit den *Positionen und offenen Problemen der liberalen Theologie* auseinanderzusetzen.

3. Ökumenische Mißverständlichkeit des Religionsbegriffs

Gern wird das Plädoyer für „Religion“ mit einem ökumenischen Akzent unterstrichen, als sei sie eine tragfähige Basis für ökumenische Bemühungen; wieder an der Religion anzuknüpfen wird somit als wichtiger Schritt nach vorn angesehen. Merkwürdig ist, daß gewisse Kräfte in der Gesellschaft sich diesem Argument angeschlossen haben und einige Hochschulverwaltungen daraus bereits die Konsequenzen gezogen haben, statt von theologischen von *religionswissenschaftlichen Abteilungen* zu sprechen, deren konfessionell getrennte Unterteilungen nur wegen der mit den Kirchen geschlossenen Verträge notwendig sind, sachlich aber nicht mehr gerechtfertigt erscheinen (z. B. in Frankfurt und Essen). Richtig daran ist, daß auf dem gemeinsamen Fundament von Religion (statt von Kirchen) konfessionelle Differenzen entfallen müßten.

Zu fragen ist, *was jeweils unter Religion verstanden wird*. Während die *evangelische* Tradition wenigstens in Umrissen und einigen Abschnitten bekannt ist, gibt es für die *katholische* Tradition keine genauere Kenntnis. Man darf davon ausgehen, daß es trotz der Kirchenspaltung unterschiedliche Kommunikationen zwischen den Konfessionen immer gegeben hat, daß auf diese Weise auch der Religionsbegriff in der katholischen Tradition eine spezifische

Bedeutung gewonnen hat. Doch vermochte er nie das Gewicht eines innertheologischen Grundbegriffs zu erlangen. Religion blieb im Grunde ein philosophischer Begriff, bezogen auf die natürliche Gotteserkenntnis. Noch nicht einmal die Fundamentaltheologie hielt den Religionsbegriff in ihrer eigenen Disziplin für unverzichtbar. Ganz selbstverständlich wird außerhalb des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs der Glaube als Religion bezeichnet, dies aber in einem unbelasteten Sinn. Beispielhaft kann man das damit belegen, daß die Herder-Korrespondenz in ihrem Untertitel „Monatshefte für Gesellschaft und Religion“ heißt. Niemand wird auf die Idee verfallen, daß hiermit auf Innerlichkeit oder eine *Abhebung des christlichen Glaubens von der Kirche* gezielt wird.

Auch eine theologische Religionskritik gab es in der katholischen Tradition nicht, die Schwelle gefürchteter *Nivellierung der Christologie* lag erheblich höher als in der evangelischen Tradition; selbst der als Modernist exkommunizierte *Alfred Loisy* hatte sich kritisch gegen Adolf von Harnack gewandt.

Heute Religion für eine Basis der Ökumene zu halten dürfte von der irrtümlichen Voraussetzung ausgehen, als wäre die von Schleiermacher beeinflusste Tradition der Religion in wesentlichen Momenten im katholischen Bereich rezipierbar. Sie ist mit ihrer Reduzierung des Verhältnisses zu Gott auf die Innerlichkeit, der Nivellierung der Christologie auf eine Jesulogie und der Abhebung eines Christentums von der Kirche für eine Rezeption zu belastet. Diese Feststellung will nicht sagen, daß alle diese Momente heute von denen vertreten werden, die für Religion plädieren. Es kann aber nicht übersehen werden, daß einige dieser Tendenzen auch heute mit dem Plädoyer für Religion wieder forciert werden. Von Schleiermacher her ist eine ökumenische Verständigung ebenso schwierig wie von einer Neuscholastik aus, die wohl auch im Gegenzug zu dieser Tradition entwickelt worden ist.

Das Plädoyer für Religion macht nicht hinreichend deutlich, daß inzwischen für beide Konfessionen andere Voraussetzungen eines Gesprächs und einer Verständigung entstanden sind. Die *konfessionell differente Redeweise von Religion* verdeckt dies, und zwar nicht zuletzt deswegen, weil sie einen Konsens vortäuscht, der nicht besteht. Für beide Konfessionen ist die *Auffassung von der Kirche* in Bewegung geraten; hier wären ökumenische Bemühungen anzusetzen. Denn will man Ökumene nicht auf immer innerlichere bzw. immer abstraktere Weise, will man konkrete Ökumene, hilft nichts als die mühseligen Versuche konkreter Annäherungen von Christen und Kirchen. Hierfür bietet die Rede von der Religion in der Tradition weniger Anknüpfungsmöglichkeiten als der immer noch zu abstrakte und einseitige Einspruch Karl Barths mit seinem Versuch einer kirchlichen Dogmatik. Vor allem durch die Bekennende Kirche ist dieser Versuch nachhaltig konkretisiert worden. Diese Konkretisierung hat für die Ökumene besondere Bedeutung, hängt die Ökumene doch *an der Frage nach der konkreten Kirche*. Hier liegen für beide Konfessionen fundamentale Aufgaben.

4. Zur Problematik eines „religiösen“ Weltverständnisses

Für eine katholische Theologie ist schwer verständlich, warum nicht nur im Bereich der evangelischen Theologie, sondern auch im Bereich der evangelischen Kirche heute die Rede von Religion (so wie sie hier geschildert wurde) Zustimmung zu finden scheint. Der Theologie mag die Befürwortung der Religion willkommen und dienlich sein zur Begründung ihrer Wissenschaftlichkeit im Rahmen säkularen Wissenschaftsverständnisses. Aber eine auf Innerlichkeit tendierende Religion, die christliche Religion sein kann, ohne kirchliche Religion zu sein, müßte doch *für die Kirche* inakzeptabel sein. Der Grund hierfür kann kein Herrschaftsanspruch der Kirche auch über diejenigen sein, die sich christlich, aber nicht-kirchlich verstehen. Es gibt theologisch keine Möglichkeit, überhaupt einen Herrschaftsanspruch der Kirche zu erheben; nicht von der Kirche her, sondern vom Glauben und von der Nachfolge Jesu Christi her ist es unvermeidlich, zur Gemeinde, zur Kirche hinzuzugehören. Die Kirche ist keine selbständige Zwischeninstanz, sondern die *Gemeinschaft der Glaubenden und Nachfolgenden* und somit eine Konsequenz des Glaubens, der nicht individualistischer, sondern gemeinschaftlicher Glaube ist.

Es scheint, daß die Zuwendung zur Religion trotz deren der Kirche zuwiderlaufenden Tendenz im Bereich der Kirche Anhänger findet angesichts der Belastungen, denen sich die Kirche heute ausgesetzt sieht. Die Notwendigkeit, an der empirischen Kirche festzuhalten, macht diese konkreter Kritik zugänglich. Die Notwendigkeit, an der konkreten Bezeugung des Glaubens festzuhalten, liefert vor allem die Pfarrer in der säkularen, nicht selten kirchenfeindlichen Gesellschaft erheblicher Belastung aus. Hier bietet die Zuwendung zur Religion scheinbar Entlastung. Doch führt diese in dieselben Aporien, die schon einmal zum Versuch eines Abschieds von der Religion geführt haben. Sie lassen sich thematisieren unter dem Stichwort der *„Zwei-Reiche-Lehre“*, nämlich der Scheidung der beiden Reiche des Glaubens und der Welt. Mag diese Scheidung zunächst noch in der Nähe einer Unterscheidung gewesen sein, so wurde sie im Verlauf der Entwicklung zu einer Trennung. Diese Trennung zwischen Glaube und Welt, zwischen innerem Bezug des Menschen zu Gott und äußerem Handeln in der Welt, zwischen Privatheit des Glaubens und Öffentlichkeit politisch-gesellschaftlichen Handelns ist fundamental für die Religion. Denn die Religion im Sinne der liberalen Theologie ist etwas rein Innerliches; „auch das schlichteste Gebet ist bereits ein Abgeleitetes“ (A. von Harnack). Es gibt also keinen grundlegenden Weltbezug des Glaubens.

Gegenwärtig ist die Auseinandersetzung um die Zwei-Reiche-Lehre im evangelischen Bereich wieder akut geworden. Somit ist erneut heftig umstritten, ob der christliche Glaube konkrete Weltverantwortung impliziert oder hierfür allein die allen Menschen gemeinsame Vernunft zuständig sei, die vom Glauben zu trennen ist.

Die Zwei-Reiche-Lehre ist ökumenisch eine Belastung. Wenn schon innerhalb der evangelischen Theologie vom „Irrgarten der Zweireichelehre“ (J. Heckel) die Rede ist, wie soll sich jemand, der in dieser Tradition nicht bewandert ist, hier zurechtfinden? Schwierigkeiten bereitet vor allem ein merkwürdiges Neben- und Miteinander eines gemäß der Scheidung der Zwei Reiche (bzw. Regimente) weltlosen Glaubens und eines Kirchenregiments des Landesherren, wie es spezifisch war für die „religiöse“ Gestalt christlichen Glaubens, die 1918 zu Ende ging. Es bedeutet ein paradox anmutendes Neben- und Miteinander einer *Trennung von Glaube und Welt* und einer gleichzeitigen Verschmelzung beider in einem *Staatskirchentum*. Auf die Problematik dieser Konstellation hat Dietrich Bonhoeffer nachhaltig hingewiesen.

Ein Fundamentalproblem gegenwärtiger Bemühungen um „Religion“ ist, daß diese nicht institutionalisiert und nicht institutionalisierbar ist. Es gibt keine Institution des Christentums unabhängig von der Kirche als der Institution kirchlicher Religion. Hierin dürfte ein Indiz dafür zu sehen sein, daß die Innerlichkeit der Religion eine Abstraktheit bedeutet, die keinen Realitätsbezug mehr bei sich hat.

5. Es geht um die konkrete Gestalt des Glaubens und der Nachfolge

Nehmen wir diese Punkte noch einmal zusammen: Es gab eine erlebte Religion bis in die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts hinein; gegen die mit ihr verbundene Nivellierung christlichen Glaubens in der liberalen Theologie erfolgte ein Einspruch und der Versuch eines neuen An-

satzes durch Karl Barth; es bestehen konfessionell differente Traditionen der „Religion“, denenzufolge der Religionsbegriff gegenwärtig schwerlich Basis ökumenischer Verständigung sein kann; schließlich erweist sich die „Religion“ in der evangelischen Tradition als problematisch bezüglich der Konkretion christlichen Glaubens in der Welt.

Nimmt man diese Aspekte zusammen, dürfte die Skepsis gegen die Verwendung des Religionsbegriffs sich als einsichtiger erweisen, als es zunächst für jeden den Anschein hat, der in seiner Tradition selbstverständlich von Religion spricht.

Mit der Skepsis gegen die Verwendung des Religionsbegriffs ist weder eine Lösung der Probleme behauptet noch eine Tradition als die angemessenere legitimiert. Auch ist nicht über jene ein Urteil gefällt, die zwar christlich, aber nicht kirchlich sein wollen. Hier ging es um die Überprüfung einer theologischen Konzeption der Religion im Gefolge liberaler Theologie. Auch diese Theologie sollte nicht verurteilt werden. Es mußte aber in Frage gestellt werden, daß sie geeignet sei, die gegenwärtigen Probleme zu lösen.

Wie wenig diese Tradition unmittelbar geeignet ist, heutige Probleme zu lösen, zeigt sich in der seinerzeit so zentralen Frage nach dem „Absolutheitsanspruch des Christentums“. Bei aller Reverenz vor jenen, die sich um dieses Problem bemüht haben, muß doch gesagt werden, daß von einem Anspruch auf Absolutheit des Christentums ebensowenig die Rede sein kann wie von einem Herrschaftsanspruch der Kirche. Es geht vielmehr um das Heil Gottes für alle Menschen, das in Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist, und damit um die konkrete Gestalt des Glaubens und der Nachfolge.

Ernst Feil

Zeitbericht

Was vermögen die sowjetischen Bürgerrechtler?

Versuch einer Zwischenbilanz der bisherigen Entwicklung

Die sowjetische Bürgerrechtsbewegung hat in breiteren Kreisen des Westens erst durch die großen Namen Sacharov und Solschenizyn auf sich aufmerksam machen können. Ins allgemeine politische Bewußtsein gerückt ist sie gar erst nach der KSZE-Konferenz von Helsinki. Ihre Wurzeln reichen indessen in die frühe Ära Chruschtschew zurück. Es begann in literarischen Zirkeln, bis die literarische Opposition nicht ohne Artspiel auch den religiösen Faktor sich zu einer breiteren Bewegung bei einstweilen noch schwacher Resonanz in der Arbeiterschaft auswei-

tete. Ursula Möseneder vom Informationszentrum „Glaube in der 2. Welt“ (Küsnacht bei Zürich) zeichnet diese Entwicklung nach und zieht eine vorläufige Bilanz.

Die jüngere Geschichte des russischen Volkes zeichnet sich bis zur Machtergreifung der Kommunisten durch ständige Reform-, Revolutions- und Umsturzversuche aus, begonnen mit der Aufhebung der Leibeigenschaft der Bauern, dem Sturz Alexanders II., der Ermordung des Idealisten Stolpin, dem Sturz des Zaren Nikolaj und